

## **¿PALIMPSESTO O FENOMENOLOGIA? OBSERVACIONES ACERCA DE LA METODOLOGÍA LEVINASIANA**

ÁNGEL E. GARRIDO-MATURANO

The article first levels criticism at the interpretation that contends that Levinas's philosophy is a palimpsest that transcribes Jewish religious experience in the language of *logos*. Second, it shows how the descriptive ideal and the phenomenological notions of intentionality, sensibility, and subjectivity constitute the starting point and the original philosophical inspiration of Levinas's thought. Finally, it attempts to state precisely the sense in which the distinctive traits of his thought that go beyond phenomenology are reconcilable with the fundamental presupposition of phenomenology itself.

*Keywords:* Levinas, Judaism, phenomenology, subjectivity.

Primero el artículo analiza críticamente la interpretación de la filosofía levinasiana como un palimpsesto que transcribe al lenguaje del *logos* la experiencia religiosa judía. Luego muestra cómo el ideal descriptivo y las nociones fenomenológicas de intencionalidad, sensibilidad y subjetividad constituyen el punto de partida y la inspiración filosófica originaria de Levinas. Finalmente precisa en qué sentido aquellos rasgos del pensamiento levinasiano que trascienden la fenomenología son conciliables con el presupuesto fundamental de la fenomenología misma.

*Palabras clave:* Levinas, judaísmo, fenomenología, subjetividad.

Recepción: 11 junio 2009. Aceptación: 27 octubre 2009.

### 1. INTRODUCCIÓN

En su excelente libro *Levinas: lectura de un palimpsesto* el erudito español Alberto Sucasas, frente a la dualidad de la obra levinasiana, compuesta tanto por escritos judíos cuanto por textos filosóficos, plantea la siguiente hipótesis: “Los rasgos explícitamente

asumidos por los escritos judíos [...] aparecen también, por más que lo hagan de un modo implícito o velado, en la obra filosófica: expresión, en el elemento categorial del *logos*, de las verdades fundamentales de Israel”<sup>1</sup>. Y agrega: “En el fondo la reflexión filosófica no sería sino un esfuerzo interpretativo por arrancar a la tradición bíblico-talmúdica significaciones conceptuales”<sup>2</sup>. Si esta interpretación del método levinasiano es correcta, entonces la filosofía de Levinas sería en esencia un palimpsesto, esto es, la inscripción de un texto conceptual explícito sobre un texto implícito dado por la experiencia religiosa judía. Sus categorías nucleares y sus tesis básicas tendrían, pues, como punto de partida y fundamento la tradición bíblico-talmúdica y serían inaccesibles sin la fe judía que presuponen. La hipótesis de Sucasas, aunque innovadora en los términos en los cuales se plantea, se inserta en una corriente mucho más amplia<sup>3</sup> que en los últimos tiempos se ha profundizado y que no sólo destaca la importancia del judaísmo en la génesis del pensamiento levinasiano, sino que reduce su *método filosófico* a una transcripción conceptual explicativa de la fe judía, hecha supuestamente por Levinas para hacerla comprensible a los infieles que “no hablan hebreo”. En este trabajo, sin negar la obvia

1. A. SUCASAS, *Levinas: Lectura de un palimpsesto* (Lilmod, Buenos Aires, 2006) 81.

2. *Ibidem*.

3. Muchos intérpretes han destacado el rol esencial del judaísmo en la obra de Levinas. Entre ellos cabe señalar a: D. BANON, *Exégèse biblique et philosophie* en J. GREISCH et J. ROLLAND (dirs.), *L'éthique comme philosophie première* (Les Éditions du cerf, París, 1993) 209-227; B. DUPUY, *Exégèse et philosophie dans l'oeuvre d'Emmanuel Lévinas*, en J. GREISCH y J. ROLLAND, *op. cit.*, pp. 229-238. Hasta donde mi conocimiento alcanza, quien quizás haya avanzado más en el sentido que Sucasas propone es C. CHALIER en su libro *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas* (Albin Michel, París, 1998) y, sobre todo, en C. CHALIER, *Singularité juive et philosophie*, en J. ROLLAND (ed), *Emmanuel Levinas. Les Cahiers de la nuit surveillée 3* (Verdier, París, 1984) 78-98. Más recientemente podría señalarse como ejemplos de esta línea interpretativa a: S. TRIGANO, *Levinas et le projet de la philosophie juive*, en D. COHEN LEVINAS y S. TRIGANO (dirs.), *Emmanuel Levinas. Philosophie et judaïsme* (In Press Éditions, París, 2002) 145-178; y a J. GOLDSCHMIDT y S. HABIB, *E. Levinas philosophie “et” judaïsme*, en D. COHEN LEVINAS y S. TRIGANO, *op. cit.*, pp. 179-194.

importancia del rol jugado por la tradición religiosa judía en la índole y la génesis del pensamiento levinasiano, queremos proponer una lectura distinta del *método* que rige la obra estrictamente filosófica de Levinas y que determina su *alcance*. Nos guiamos por la convicción de “que” el punto de partida metodológico y la fundamentación de la filosofía levinasiana no se hallan tanto en su fe judía cuanto en un desarrollo propio y creativo de la filosofía fenomenológica. En tal sentido su obra *filosófica* no es la mera transcripción conceptual de una *fe particular*, sino la descripción y análisis de *instancias universales* constitutivas de la subjetividad de todo hombre en tanto tal. Razón por la cual su pensamiento resulta, a nuestro modo de ver, accesible también a partir de otras experiencias religiosas y culturales, y no exclusivamente desde el judaísmo. Estimamos, finalmente, que aquellos desarrollos levinasianos que van más allá de cierta línea de la tradición fenomenológica nos son, en principio, enteramente incompatibles con la fenomenología. De este modo nuestra comprensión de la filosofía levinasiana no se aleja de la opinión que el propio autor expresa en relación con su condición de filósofo cuando afirma: “Obedezco la Biblia, pero me pongo de acuerdo con ella. No por eso soy pensador especialmente judío. Soy pensador a secas”<sup>4</sup>.

El desarrollo de esta línea hermenéutica nos llevará, en primer lugar, a poner de manifiesto ciertas objeciones a la mencionada lectura de Sucasas de la filosofía levinasiana como palimpsesto, para mostrar hasta qué punto una lectura de esa naturaleza, llevada a su extremo<sup>5</sup>, puede limitar la universalidad filosófica y el potencial significativo del pensamiento levinasiano. En segundo lugar, intentaremos determinar en qué medida puede considerarse que ciertas nociones fenomenológicas capitales (intencionalidad, sensibilidad, subjetividad) constituyen el punto de partida y la inspiración filosófica originaria del pensamiento levinasiano. Finalmente,

---

4. E. LEVINAS, *Autrement que savoir* (Osiris, París, 1988) 83.

5. Ciertamente éste no es el caso del —repito— excelente libro de Alberto Sucasas. En efecto, el estudioso, a pesar de defender la tesis del palimpsesto, reconoce que Levinas “filosofa desde el judaísmo, pero preservando la índole filosófica del discurso”, A. SUCASAS, *op. cit.*, p. 57.

procuraremos precisar en qué sentido aquellos rasgos del pensamiento levinasiano que suponen una crítica radical a un cierto desarrollo posible de la fenomenología como método no son en principio irreconciliables con los presupuestos fundamentales de la fenomenología misma.

## 2. CRÍTICA DEL PALIMPSESTO

Con razón estima Alberto Sucasas que Levinas no es meramente un judío filósofo, es decir, un judío que se ocupa de filosofía, sino un filósofo judío: alguien que se empeña “en dar cabida, en el interior del discurso filosófico, a las experiencias fundantes del judaísmo”<sup>6</sup>. El desarrollo de esta tesis lleva al intérprete a concluir que en el origen del pensamiento del autor no estaría la fe filosófica en el *logos*, tampoco la premisa husserliana de atenerse a lo dado, sino la adhesión a la verdad contenida en la Escritura y en la tradición talmúdica. Así, por ejemplo, la prioridad de la responsabilidad ética, correlativa a la experiencia del otro como rostro, por sobre la comprensión del ser y la representación del mundo, no resultarían, estrictamente hablando, de un análisis fenomenológico de la constitución de la subjetividad, que se atenga a que lo dado originariamente no es la representación del otro, sino mi susceptibilidad de ser afectado por su vulnerabilidad expuesta en su rostro<sup>7</sup>. Antes bien, en esencia, la noción de rostro traduciría la adhesión levinasiana a la preeminencia bíblica de lo ético respecto de lo cósmico-mundano, hegemónico en la ontología occidental. A partir de esta premisa interpretativa que remite las nociones filosóficas a experiencias religiosas judías, Sucasas infiere que los significantes de la tradición filosófica (Mismo, Otro, Infinito, trascendencia, metafísica, totalidad, ética, etc.) se cargan en Levinas de significaciones bíblicas, lo que provoca una sobreimpresión hebraica de los significados de ese vocabulario. Además, prosigue, la fe bíblica

---

6. A. SUCASAS, *op. cit.*, p. 56.

7. “Rostro no es des-velamiento, sino la desnudez pura de la exposición sin defensa. Exposición como tal, exposición extrema a la muerte, a la mortalidad misma.” E. LEVINAS, *Paix et proximité*, en J. ROLLAND (ed.), *op. cit.*, p. 343.

inspira el pensamiento levinasiano con conceptos inéditos en el pensamiento europeo (sustitución, proximidad, huella, *illeidad*) e incluso lo lleva a introducir términos bíblicos en el discurso filosófico (profetismo, paz, altura). Esa sobredeterminación bíblico-hebraica del lenguaje induce la hipótesis de lectura de Sucasas: “Interpretar el texto filosófico exige rastrear, bajo la superficie explícita, su subsuelo judío”<sup>8</sup>. De acuerdo con tal hipótesis, el intérprete advierte que en los textos filosóficos levinasianos habría que distinguir un *fenotexto* o texto explícito, cuyo contenido es el discurso filosófico-conceptual, y un *prototexto* o texto implícito, retraído u oculto, que debe leerse entre las líneas del primero y que estaría constituido por la tradición religiosa, bíblica y talmúdica del judaísmo. La obra filosófica levinasiana resultaría, así, un palimpsesto: los signos del fenotexto se escriben sobre y —a la vez que ocultan— sugieren el prototexto original. De lo que se trataría, pues, es de recorrer el corpus filosófico levinasiano rastreando ese sentido velado del prototexto que, según el erudito, *fundamenta*<sup>9</sup> la significación conceptual explícita del fenotexto. “Si Levinas parte del universo categorial judío para desplegar un discurso filosófico, la interpretación habrá de abordar éste a título de indicación que permita restablecer su matriz hebrea”<sup>10</sup>. ¿Implica ello poner en cuestión el carácter universal y filosófico del pensamiento levinasiano?

Sucasas reconoce que Levinas asume incondicionalmente el imperativo de universalidad que define la filosofía occidental, por lo que la interpretación del judaísmo levinasiano no puede limitarse a considerarlo una de las múltiples particularidad culturales, etnológicas o históricas de lo humano. Tal relativismo cultural constituiría una forma de nihilismo que niega tanto el alcance universal de una determinada cultura cuanto la idea misma de humanidad, al proclamar que todas las culturas son diferentes pero tienen idéntico valor. Lo distintivo del pueblo judío a rastrear en la obra filosófica

---

8. A. SUCASAS, *op. cit.*, p. 57.

9. Cf. A. SUCASAS, *op. cit.*, p. 89.

10. *Ibidem* (cursivas mías).

de Levinas, no sería, pues, una particularidad, sino “la presencia de lo universal en lo singular y único: particularismo universalista o universalidad concreta”<sup>11</sup>. Aquella universalidad que por excelencia se encarna en el judaísmo es de índole ética y radica en la comprensión de que lo propiamente humano del hombre se encuentra en el *factum* de que cada sujeto porta ya siempre la responsabilidad por la vida de su prójimo, al punto de que la sociedad se constituye a partir de esta responsabilidad de todos para con la vida de todos. Esta responsabilidad ética irrecusable es lo eterno en la historia, es decir, lo propiamente humano que persiste a lo largo de las distintas épocas. Este reconocimiento de que lo humano no es una contingencia histórica y de que el hombre no puede ser juzgado por la historia anónima, sino la historia por lo que de humano hay en ella, es lo propiamente judío, pero también lo propiamente humano del judaísmo<sup>12</sup>. Levinas lo dice con toda claridad: “Querer ser judío en nuestros días, antes de creer en Moisés y los profetas, es reivindicar este derecho a juzgar la historia, es decir, reivindicar la posición de una conciencia que se planta absolutamente”<sup>13</sup>. Y poco más adelante agrega: “E Israel, más allá del Israel carnal, engloba a todas las personas que se resisten al veredicto puramente autoritario de la Historia”<sup>14</sup>. Así comprendidas las cosas, lo judío representaría una posibilidad esencial de lo humano, y leer la obra de Levinas como palimpsesto no pondría en cuestión el carácter universal de su filosofía, toda vez que en ella “la particularidad judía esalzada a un plano universal”<sup>15</sup>.

Pero si lo propiamente humano, la “apoteosis de la *humana conditio*”<sup>16</sup>, se encarna en el pueblo judío, ¿no corremos aquí el

11. A. SUCASAS, *op. cit.*, p. 60.

12. Cf. E. LEVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques* (Minuit, París, 1986) 36-37.

13. E. LEVINAS, *Franz Rosenzweig, une pensée juive moderne*, en O. MOGIN, J. ROLLAND, A. DERCZANSKI (comp.), *Franz Rosenzweig. Les cahiers de la nuit surveillée 1* (La nuit surveillée, París, 1982) 77.

14. E. LEVINAS, *Franz Rosenzweig*, cit., p. 78.

15. A. SUCASAS, *op. cit.*, p. 61.

16. *Ibidem*.

riesgo del etnocentrismo? ¿Hasta qué punto puede suscribirse esta interpretación que hace de la obra de Levinas un Palimpsesto o, dicho de otro modo, hasta qué punto puede considerarse el judaísmo el punto de partida metodológico y el fundamento del pensamiento levinasiano? Comencemos por la cuestión del punto de partida. Preguntado por la adecuación metódica del lenguaje ético para describir la relación al Infinito, Levinas da una respuesta clave para comprender el punto de partida metodológico de toda su obra: “Yo pienso que, a pesar de todo, lo que yo hago es fenomenología, incluso si no se cumple con la reducción según las reglas exigidas por Husserl, incluso si la metodología husserliana no es respetada en un todo”<sup>17</sup>. El trazo fundamental que determinaría el carácter fenomenológico de su pensamiento radicaría en que, remontándose del contenido pensado hacia los horizontes del aparecer de lo pensado, “se descubre sin que haya ninguna implicación deductiva, dialéctica o de otro tipo dimensiones de sentido cada vez nuevas”<sup>18</sup>. Si tenemos en cuenta esta afirmación, cabría preguntarse si los conceptos nuevos que Levinas incorpora a la fenomenología resultan efectivamente de una mera transcripción de su fe judía o, por el contrario, de una profundización del análisis intencional que lo lleva a buscar los horizontes éticos dentro de los cuales aparecen los contenidos pensados y las tematizaciones ontológicas que los piensan. Refiriéndose al análisis intencional agrega Levinas:

“Es este análisis lo que me parece la novedad husserliana y lo que, fuera de la metodología del propio Husserl, es una adquisición que permanece para todos; es el hecho de que si, partiendo de un tema, yo voy hacia las maneras por las que se accede a él, la manera por la que se accede es esencial al sentido del tema mismo: ella nos revela un paisaje de horizontes que han sido olvidados y con los cuales lo que se muestra no tiene más el sentido que tuviera cuando se lo consideraba dirigiéndose directamente hacia él”<sup>19</sup>.

---

17. E. LEVINAS, *De Dieu qui vient a l'idée* (Vrin, París, 1982) 139-140.

18. IDEM, *De Dieu*, cit., p. 140.

19. *Ibidem*.

Levinas, pues, rescata como su método propio la fenomenología en cuanto ésta no consiste en transformar los fenómenos en cosas en sí, sino en remitir las cosas en sí al horizonte de su aparecer o fenomenalidad, esto es: “en hacer aparecer el aparecer mismo detrás de la quiddidad de lo que aparece, incluso cuando el aparecer no inserta sus modalidades en el sentido que él pone de manifiesto”<sup>20</sup>. Sería este atenerse a lo dado en la plenitud de su darse, esto es, en los horizontes de su fenomenalidad, aquello de lo que parte el pensamiento levinasiano y que, por otra parte, constituye la esencia del análisis intencional cuando se deja de lado su carácter teórico. *A partir de* esta consideración de lo humano, surgida de la fenomenología, es posible, para Levinas que “se abran dimensiones nuevas, esenciales al sentido pensado”<sup>21</sup>; precisamente aquellas dimensiones éticas originarias y preontológicas que indaga la obra levinasiana y que abren un nuevo sentido de lo humano. Por ello concluye el filósofo de modo rotundo: “Todos aquellos que piensan así y buscan estas dimensiones para encontrar este sentido *hacen fenomenología*”<sup>22</sup>.

Pero si es la fenomenología así entendida y no sólo el judaísmo metódico lo que constituye la vía de acceso del pensamiento a las dimensiones originarias de lo humano, ¿no será acaso el judaísmo quien fundamente aquellos accesos abiertos por el método fenomenológico? Levinas se aparta del método trascendental que consiste en justificar una idea cuando se encuentra su fundamento, esto es, sus condiciones de posibilidad. Pero reivindica otra forma de justificación, que puede ser considerada como una radicalización fenomenológica, en cuanto consiste en llevar una idea a su sobreterminación, a su superlativo, describiendo su aparición hiperbólica o extrema. Se trata del procedimiento que el propio autor denomina *énfasis*<sup>23</sup>. “Una idea nueva, de ningún modo implicada en la primera, surge o dimana de la sobrepujada. La nueva idea se encuen-

---

20. *Ibidem*.

21. *Ibidem*.

22. *Ibidem* (cursivas mías).

23. Cf. E. LEVINAS, *De Dieu*, cit., p. 142.



tra justificada no sobre la base de la primera, sino por su sublimación”. Así, por ejemplo, el mundo real es todo aquello que esta puesto ante nosotros, su modo de ser es la tesis. Ahora bien, cuando esta posición se muestra en su plenitud, cuando es llevada a su extremo, se convierte en *ex*-posición. Ponerse al punto de aparecer, de volverse *fenómeno*, es exponerse. El énfasis sobredetermina así una categoría ontológica —la subjetividad que pone algo como real— y la vuelve ética —la subjetividad que, en tanto expuesta, es vulnerable. Estas reflexiones previas, aún reconociendo la imposibilidad de una transparencia metódica absoluta, son las que lo llevan a Levinas a sostener que

“mi método, sin embargo, es un análisis intencional, y que el lenguaje ético me parece más próximo del lenguaje adecuado y que, para mí, la ética no es una capa que recubre la ontología, sino aquello que es de algún modo más ontológico que la ontología misma, un énfasis de la ontología”<sup>24</sup>.

Si se tienen en cuenta estas afirmaciones contundentes habría que poner en cuestión la tesis que afirma el origen y fundamento del pensamiento levinasiano en el judaísmo. La idea de que la reflexión filosófica no es sino el esfuerzo interpretativo por arrancar a la tradición bíblico-talmúdica significaciones conceptuales podría invertirse y afirmarse que la hermenéutica talmúdica levinasiana no es sino el esfuerzo interpretativo por ejemplificar de modo paradigmático significaciones universales obtenidas por un análisis intencional enfático que garantiza la racionalidad y la universalidad de una filosofía abierta a la trascendencia. No serían, pues, las convicciones judías las que se traducen en los conceptos filosóficos, sino los conceptos filosóficos los que permiten extraer el potencial significativo de la tradición talmúdica, ofreciéndole un cierto sentido o “aquello sobre la base de lo cual” de índole fenomenológica al ejercicio de la interpretación.

Pero no son solamente las propias declaraciones de Levinas acerca del origen metodológico y la fundamentación de sus obras

---

24. E. LEVINAS, *De Dieu*, cit, p. 143.

filosóficas lo que pone en cuestión la tesis del palimpsesto, sino que esta tesis contiene, además, en su formulación “fuerte” (la que afirma que la filosofía de Levinas “expresa en el lenguaje del *logos* las verdades fundamentales de Israel”) un grave problema: el de la inaccesibilidad a estas verdades desde otras tradiciones culturales o, dicho de otro modo, el problema de la imposibilidad de que prototextos distintos del representado por la tradición bíblico-talmúdica puedan conducir a aquello que se dice en el fenotexto levinasiano. Si esto es así, el carácter universal, aun cuando fuere el de universal concreto o encarnado, de estas verdades queda seriamente afectado. En cambio, la perspectiva inversa, que considera que las nociones centrales del pensamiento del filósofo y la idea misma de la ética como filosofía primera surgen del análisis intencional llevado a su énfasis, permite no sólo la comprensión, sino el acceso a y la concretización de estas nociones desde otras experiencias culturales no judías. Si Levinas se hubiese limitado a expresar verdades *de Israel* y no verdades humanas, susceptibles de concretarse en experiencias culturales diversas, hubiera sido inexplicable la influencia de su pensamiento, por ejemplo, aquí en América Latina. Sin embargo, la obra de Levinas, por su singular crítica a la idea de totalidad y por su apertura al otro en tanto tal, ha sido determinante para diversos pensadores latinoamericanos en su búsqueda por comprender la alteridad del subcontinente respecto de la totalidad hegemónica. Desde mi perspectiva no veo por qué razón el Otro levinasiano, la viuda, el huérfano, el extranjero, aquel que padece por el poder del Mismo y del Todo, no puede ser un latinoamericano o un africano y debe necesariamente ser judío<sup>25</sup>. Si en lugar de afirmar que el fenotexto es una transcripción velada del prototexto judío, afirmamos, como se propone hacerlo aquí, que la descripción en el lenguaje del *logos* cumplida en el fenotexto es la

---

25. El propio Levinas interrogado por la recepción de su filosofía en América Latina por un grupo de profesores católicos entre los que se destacaba el filósofo y teólogo argentino J. C. Scanonne responde “yo estoy muy honrado, muy orgulloso incluso, cuando encuentro eco en este grupo. Es una aprobación de fondo. Esto quiere decir que estas personas han visto “esto” [las convicciones centrales de su pensamiento] también”. E. LEVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (Grasset, París, 1991) 138.

transcripción de experiencias universales y constitutivas de la condición humana, a las que se accede por un método también universal (el análisis intencional enfático), entonces la articulación del fenotexto revierte en aquel prototexto que (desde el punto de vista genético-biográfico y no metodológico) pudo haberlo originado o motivado (en el caso de Levinas la tradición judía) enriqueciéndolo y abriendo la posibilidad del surgimiento de eventuales nuevos prototextos o de nuevas experiencias culturales que conduzcan a lo dicho en ese fenotexto. El pasaje del prototexto (de aquello que motivó el texto) a su articulación como fenotexto permite asir en aquellos elementos particulares del prototexto su fundamento último universal. Dicho de otro modo: permite despejar lo universal o propiamente humano que se experimenta *también* en el judaísmo y, al hacerlo, abre la posibilidad de otras vías de acceso (u otros prototextos) a esas instancias universales descritas. Por ello lo determinante para comprender el sentido del pensamiento filosófico levinasiano no es tanto tratar de rastrear los motivos culturales o religiosos particulares que llevaron tal vez a Levinas a desarrollar su obra, sino reconstruir el método de pensamiento que garantiza a todo hombre en tanto tal el acceso a y la descripción de categorías universales asibles desde experiencias culturales diversas. Una interpretación que proceda de este modo puede aceptar sin problemas la condición de *filosofía judía* del pensamiento levinasiano, esto es, de filosofía *universal* hecha *desde* las fuentes del judaísmo, sin recaer en el *judaísmo filosófico*, esto es, en la conceptualización de convicciones exclusivamente judías.

Nos hemos referido a una formulación “fuerte” de la tesis del palimpsesto, pero es menester reconocer que esta formulación queda matizada cuando lo propio del judaísmo, las verdades de Israel, son consideradas verdades humanas y universales encarnadas en la historia del pueblo judío, pero que también se reencuentran en o a las que se accede desde otras tradiciones culturales. Así, por ejemplo, la absoluta trascendencia del Dios hebreo estaría también expresada por la idea cartesiana de lo Infinito, o la oposición entre paganismo y judaísmo se vería reflejada en la oposición entre

ética y ontología<sup>26</sup>. Si esto es así, la formulación “débil” de la tesis del palimpsesto, resulta ciertamente aceptable, en tanto no restringe la validez y accesibilidad universal del pensamiento levinasiano. Pero también pierde notoriamente su interés, puesto que la filosofía de Levinas ya no sería, estrictamente hablando, la trascripción de su fe judía, sino la expresión en el lenguaje del *logos* de verdades universales ejemplificadas en el judaísmo. Por lo tanto el sentido de su pensamiento no estaría limitado a conceptualizar categorías exclusivas de una confesión particular. Lo hasta aquí afirmado pareciera válido si damos crédito a las propias declaraciones de Levinas que reclama como su método el análisis intencional<sup>27</sup>. ¿Pero es esto efectivamente así? ¿Qué rasgos esenciales del pensamiento levinasiano nos autorizan para aplicarle el adjetivo “fenomenológico”?

### 3. LA ESENCIA FENOMENOLÓGICA

Antes que un cuerpo de afirmaciones doctrinales la fenomenología es, para Levinas, de modo eminente, un “método esencialmente abierto”<sup>28</sup>. El núcleo de ese método radica en ser un *pensamiento correlativo* para el cual el modo de darse del objeto y el modo de experimentarlo se co-determinan mutuamente. La fenomenología se propone en cada caso no otra cosa que describir esta correlación. Ahora bien, el carácter abierto de dicha correlación radica en que, en vez de establecerse sobre un principio ideal o dialéctico al que debieran ajustarse lo que aparece y la percepción, ella restituye lo que aparece al horizonte de su aparecer. Por ello,

---

26. En este sentido coincido con W. Krewani cuando afirma: “Esta oposición fundamental entre paganismo y judaísmo, entre un pensamiento totalitario y un pensamiento que respeta la trascendencia, se reencuentra también ahora en la filosofía. Es la oposición de ontología y ética”. W. KREWANI, *Es ist nicht alles unerbittlich. Grundzüge der Philosophie E. Lévinas* (Alber, Freiburg/München, 2006) 42.

27. Cf. E. LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Sígueme, Salamanca, 1987) 264.

28. E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Vrin, Paris, 1967) 111.

en el marco de este método de acceso a lo que es, dos aspectos resultan concomitantemente posibles. En primer lugar, que lo que se manifiesta se manifieste por sí mismo, en sus propios horizontes, afectando la sensibilidad del sujeto más allá de cualquier condición trascendental a la cual debiera atenerse la recepción de lo sentido. En segundo lugar, que el sujeto, en tanto susceptible de ser afectado sensiblemente por el aparecer de lo que se manifiesta por sí mismo, pueda experimentarlo en la radicalidad de su alteridad y dirigirse a ello a través de una intencionalidad no tematizante. Si se tienen en cuenta estos dos aspectos que acabamos de formular y la convicción levinasiana, repetida a lo largo de toda su obra, de que la “la filosofía como amor de la verdad aspira al Otro como tal, al ser distinto de su reflejo en mí”<sup>29</sup>, entonces no debiera extrañar que el propio Levinas rescate como trazos esenciales de su pensamiento las nociones fenomenológicas de sensibilidad, subjetividad e intencionalidad y la metodología fenomenológica descriptiva. En efecto, la fenomenología, toda vez que se limita a describir la correlación entre el modo en que lo otro me afecta y el modo en que me dirijo a lo que me afecta en cuanto tal, lleva en sí la posibilidad de liberar la mirada de su absorción en la objetivación conceptualizante<sup>30</sup> y abre el camino a la relación con la alteridad y, por tanto, al primado de la ética. Nos referiremos ahora brevemente a la intención descriptiva de la fenomenología y a cada una de las tres nociones claves mencionadas para reconstruir, siguiendo al propio Levinas, la significación esencial que la fenomenología ejerce sobre su pensamiento.

En fenomenología no se deduce en el sentido matemático o lógico del término. Tampoco se construye un *a priori* dialéctico en función del cual relacionar lo que se da. Los hechos de la conciencia, manifestados por la reducción, no conducen a ningún principio que los explique. La fenomenología se contenta con describir estos hechos y sus “por qué” no son nunca absolutos (la síntesis de la

---

29. IDEM, *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme* (Michel, París, 1977<sup>2</sup>) 377.

30. IDEM, *De otro modo*, cit., p. 264.

percepción sensible no acaba jamás), sino que se limitan a mostrar la primacía de un fenómeno en relación con otro. Sólo la experiencia de los hechos de la conciencia legitima las nociones empleadas, y el ideal fenomenológico no es otro que el de la *descripción* de estos hechos.

“La descripción —la pretensión excepcional por la cual ella [la fenomenología] reivindica su dignidad filosófica no recurre a ninguna noción separada previamente y que sería, supuestamente, necesaria a la descripción”<sup>31</sup>.

Por lo tanto, para un método, cuyo ideal es describir lo que aparece como aparece y en el horizonte de su aparecer, si algo aparece a la conciencia de modo incompleto, inobjetivable u oculto, esto, que para un filósofo de tipo clásico constituye una imperfección en el conocimiento del objeto, constituirá para el fenomenólogo un modo “positivo” de aparición de lo que se da: su modo propio o específico de mostrarse. Así, por ejemplo, “si el sentimiento es un hecho oscuro de la vida psicológica, la descripción fenomenológica toma esta oscuridad por una característica positiva del sentimiento y deja de pensarla simplemente como una claridad disminuida”<sup>32</sup>. En otros términos, lo que en principio pareciera un fracaso —la oscuridad o no objetividad del darse de la cosa— es su propio modo de acabamiento, que la fenomenología, en lugar de impugnar en función de un ideal *a priori*, se contenta con describir. A partir de este ideal metodológico, fiel a la experiencia y no a una idea (objetiva) de experiencia, es posible pensar la relación ética con el otro hombre que se manifiesta como rostro, sin que este pensamiento implique la objetivación del otro por una idea del Mismo (y, por consiguiente, la ruptura de la relación ética en cuanto relación con el Otro en tanto tal) y sin que el rostro resulte un modo imperfecto de aparición de ese Otro. A partir de este ideal también es posible abordar, tal cual Levinas lo hace, los distintos modos en que Dios se testimonia en lo finito (*illeidad*, gloria, profetismo) no como un discurso teológico confuso, esto es, como un discurso que

---

31. IDEM, *En découvrant*, cit., p. 113.

32. *Ibidem*.

no llega a formular un *logos* sobre el *theós*, sino como la descripción fiel del modo en que lo Infinito acaece efectivamente en lo finito. En tal medida el ideal descriptivo de la fenomenología se encuentra presente en el núcleo mismo del pensamiento levinasiano y bien podría afirmarse que, para Levinas, como para Husserl, la razón no significa un medio de ubicarse de entrada más allá de lo dado, “sino que equivale a la experiencia, al instante privilegiado de la presencia ‘*leibhaft*’, ‘en carne y hueso’, si se puede decir así, de su objeto”<sup>33</sup>.

Concebida como descripción de lo que aparece en el horizonte de su aparecer, la fenomenología implica un cuestionamiento radical de la reducción del aparecer a la representación y del ser al objeto teórico. Ella denuncia esta reducción como una abstracción. El verdadero retorno a las cosas mismas es el retorno a los actos en los que se revela la presencia intuitiva de las cosas. La fenomenología, en tanto que retorno a la revelación de los seres, “es un método de la revelación de su revelación”<sup>34</sup>, pues la revelación de los seres por sí mismos es la verdad misma del ser. Ahora bien, el hecho de que el ser sea revelación se expresa en fenomenología por la noción de *intencionalidad*. Esta noción, comprendida por Levinas en su originariedad, ha determinado profundamente el carácter fenomenológico de su pensamiento. En efecto, la intencionalidad, en su originariedad, no consiste en afirmar la mera correlación entre el sujeto, concebido como espectador desinteresado, y el objeto, correlativo de la consideración teórico-constitutiva. Esta interpretación es abstracta, en cuanto ella no toma en cuenta que la objetividad es sólo un modo de revelación del ser. Por el contrario, la intencionalidad, en su sentido primigenio, es la correlación entre el acaecimiento de esta revelación del ser y la susceptibilidad de la conciencia de ser afectada por el revelarse de lo otro que sí, en la medida en que es una conciencia encarnada que *siente* el modo en que lo revelado afecta su propio cuerpo y sus propias sensaciones de movimiento corporal o cinestesias. Por ello puede afirmar

---

33. E. LEVINAS, *En découvrant*, cit., p. 114.

34. IDEM, *En découvrant*, cit., p. 117.

Levinas que “el gran aporte de la fenomenología husserliana radica en esta idea de que la intencionalidad o la relación con la alteridad no se fija polarisándose como relación sujeto-objeto”<sup>35</sup>. Y si ello es posible, si la intencionalidad puede relacionarse con un otro que sí, se debe, repetimos, al rol primordial que en ella juega la *sensibilidad*.

En efecto, en la fenomenología la sensibilidad no es considerada una materia bruta sobre la cual la espontaneidad del pensamiento ejercería una actividad formadora. No se reduce a la parte pasiva de la receptividad objetivante o, en términos de Levinas: “no aparece como pensamiento balbuceante, dirigido al error y la ilusión, ni como trampolín del conocimiento racional”<sup>36</sup>. El nuevo modo de tratar la sensibilidad por la fenomenología consiste en conferirle, en su propia pasividad y falta de claridad objetiva, una dimensión significativa, propia no sólo de una cierta índole de intencionalidad, sino del núcleo mismo de toda intencionalidad. Y ello debido a que la fenomenología, en su afán por retornar a las cosas mismas, sólo acepta como origen legítimo de sus nociones la presencia intuitiva y, por tanto, sentida de esas “cosas”. “Los sentidos tienen un sentido”<sup>37</sup>. Levinas advierte que este rol preponderante jugado por la sensibilidad en la constitución de la intencionalidad se vuelve por excelencia notorio en la noción de intencionalidad cinestésica. Las cinestesis, como es sabido, son las sensaciones del movimiento del cuerpo. Todo lo sensible es esencialmente cinestésico, en cuanto los órganos sensoriales, abiertos sobre lo sensible, se mueven. La cinestesia constituye la manera misma en que lo sentiente siente lo sentido: el movimiento del órgano configura la intencionalidad del sentir. Remitiendo toda intuición a ese punto cero de la subjetividad dado por las cinestesis, a partir de las cuales se configuran los movimientos de las cosas y se estructura el espacio, la fenomenología refiere, al menos en principio, la intencionalidad originaria a la encarnación misma de la concien-

---

35. IDEM, *En découvrant*, cit., p. 139.

36. IDEM, *En découvrant*, cit., p. 118.

37. *Ibidem*.



cia; o, como dice Levinas, cumple el pasaje del yo idealista —autónomo y autárquico— al aquí de una subjetividad que puede ser afectada por el otro<sup>38</sup>. El sujeto, afectado en la sensación de sus propios movimientos por la revelación de lo que se da, capaz de padecer-se contactado o afectado por lo otro, no se sostiene más en la imperturbabilidad del sujeto idealista. Para el idealismo el yo reencuentra en la sensación lo que la idea ya había puesto en ella. En el caso del yo idealista el cuerpo siempre coincide con el espíritu que lo determina, de modo tal que lo otro, a pesar de afectar su cuerpo, termina igualándose a su idea. Por el contrario las cinestesis, provocadas por lo sensible, le revelan al yo “que se encuentra entramado en situaciones que no se resuelven en representaciones que él podría hacerse de esas situaciones”<sup>39</sup>. La intencionalidad encarnada, origen último de la intencionalidad en la fenomenología, testimonia así la posibilidad del sujeto corporal de sentirse afectado sensiblemente por situaciones de las cuales no puede dar cuenta por medio de la representación. En tanto tal esta intencionalidad, que aúna cuerpo y espíritu, significa “la superación radical de la intencionalidad objetivante de la que vive el idealismo”<sup>40</sup>. Afirmar la intencionalidad encarnada o la intencionalidad como “unión de alma y cuerpo” es cuestionar la espontaneidad absoluta del espíritu. La intencionalidad, cuyo fundamento último es la sensibilidad y el sentir-*me* (en las cinestesis) sintiendo aquello que me afecta con independencia de mi actividad representativa, abre las puertas a un pensamiento orientado a la pasividad, la exterioridad y la trascendencia y constituye uno de los rasgos originariamente fenomenológicos del pensamiento levinasiano.

La sensibilidad marca a su vez la *subjetividad* del sujeto: el movimiento de retorno al punto de partida de toda receptividad y espontaneidad subjetiva. Ella es el núcleo de la *Urimpression* o im-

---

38. E. LEVINAS, *En découvrant*, cit., p. 141.

39. *Ibidem*.

40. E. LEVINAS, *En découvrant*, cit., p. 143.

presión originaria<sup>41</sup> que constituye el aquí y el ahora desde los cuales el sujeto *es*. En tal sentido puede afirmarse, con Levinas, que “la *Urimpression* es la individuación del sujeto”<sup>42</sup> o, con Husserl, que “la impresión originaria es lo absolutamente inmodificado, la fuente primigenia de toda conciencia y de todo ser ulteriores”<sup>43</sup>. Ciertamente esta conciencia sensible y pasiva es invertida cuando es puesta en relación con la actividad constituyente del sujeto, pero Levinas se pregunta si esta ambigüedad no le es esencial a la concepción de la subjetividad en la fenomenología, si, incluso, la remisión de la actividad constituyente a la *Urimpression* como punto fuente no confiere a la sensibilidad el rol de sujeto originario<sup>44</sup>. Y agrega que, en la medida en que para la fenomenología la individuación (sensible) del sujeto tiene su origen último en la ambigüedad de la *Urimpression*, en la que actividad y pasividad se reúnen, y también en la medida en que el ahora de la impresión originaria es primigenio respecto del conjunto del tiempo histórico que la propia conciencia constituye, “la fenomenología preserva a la persona”<sup>45</sup>. Y ello en dos sentidos. En primer lugar, preserva la ipseidad, la condición de “sí mismo” de la persona que, en tanto conciencia encarnada, puede ser afectada sensiblemente y entrar en relación con lo otro en tanto tal en el ahora originario de la *Urimpression* que escapa del tiempo histórico constituido por la conciencia. En segundo lugar, preserva la identidad del sujeto que, en tanto no se absorbe en la universalidad por él mismo constituida y se individualiza a partir de sus impresiones originarias no se disuelve en ninguna totalidad o sistema, sino que se mantiene fuera de

---

41. La impresión originaria constituye el protopresente o ahora a partir del cual se despliegan los horizontes de pasado y de futuro que se desprenden extáticamente de cada impresión. Por impresión originaria habrá que entender la recepción pasiva de un contenido inmanente de sensación (dato hilético) que se aparece a la conciencia e introduce en ella lo nuevo, lo ajeno, lo originario. Cf. E. HUSSERL, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (Trotta, Madrid, 2002) 108.

42. E. LEVINAS, *En découvrant*, cit., p. 118.

43. E. HUSSERL, *op. cit.*, p. 87.

44. E. LEVINAS, *En découvrant*, cit., p. 120.

45. *Ibidem*.

todo Todo: como yo separado o ab-soluto que no se define por nada otro que por sí. Y ser un yo separado o Mismo es la protocondición para que haya relación yo-otro y, consecuentemente, ética, la cual sería imposible si el yo y el otro se disolviesen en la totalidad o sistema constituido por el pensamiento objetivo. En este sentido la noción fenomenológica de subjetividad, que se individualiza sensiblemente en aquel núcleo primigenio donde pasividad y actividad se funden y cuyo ahora resulta diacrónico respecto del propio tiempo objetivo constituido por la conciencia, implica una inspiración fenomenológica esencial y una condición del entero pensamiento levinasiano. Finalmente la noción de subjetividad de la fenomenología determina también la noción fenomenológica de universalidad, a la que Levinas adhiere. No es la universalidad abstracta del Todo o de la Idea la que determina al sujeto, sino el sujeto el que constituye la universalidad. Pero la universalidad, separada del yo que la constituye y que no se agota en ella, no es nada más que una abstracción.

En conclusión, el ideal fenomenológico descriptivo, la posibilidad, abierta por la fenomenología, de una intencionalidad originaria no objetivante, el rol decisivo que para esta corriente filosófica juega la sensibilidad y la separación del sujeto fenomenológico respecto del Todo preparan el camino, que Levinas recorrerá infatigablemente, de la relación con el Otro en tanto tal. Y si, como decíamos antes, la filosofía, como amor a la verdad, aspira, precisamente, al Otro como tal, al Otro en su verdad y no a un mero reflejo suyo producido por el yo, entonces bien podemos convenir con F. Ciaramelli en que “el pensamiento levinasiano de la alteridad radical y del primado de la ética, resulta solicitado y provocado por la pasión —*bien filosófica*— de la verdad”<sup>46</sup>. Una pasión despertada esencialmente por la fenomenología.

---

46. F. CIARAMELLI, *Le rôle du judaïsme dans l'œuvre de Levinas*, “Revue Philosophique de Louvain” 81 (1983) 580-599 (aquí p. 580).

#### 4. MÁS ALLÁ DE LA FENOMENOLOGÍA

Haber procurado poner de manifiesto en qué medida nociones fundamentales de la fenomenología, consideradas en su originalidad, abrieron las puertas a la filosofía levinasiana, no significa en absoluto reducir esta filosofía a la de Husserl, o suponer que no es sino la explicitación de algún rasgo del pensamiento husserliano. No es mi intención negar lo que con razón afirmó S. Strasser, a saber, que “la filosofía de Levinas difiere esencialmente de todo lo que, hasta el presente, ha sido concebido como fenomenología”<sup>47</sup>, y, en particular, de la interpretación tradicional de la doctrina husserliana. La cuestión es determinar hasta qué punto estas diferencias nos autorizan a afirmar que el pensamiento de Levinas no es fenomenología, sino fe judía transcrita al lenguaje del *logos*. Dicho de otro modo, la cuestión es determinar si el pensamiento de Levinas es radicalmente opuesto a o incompatible con la fenomenología; o si, por el contrario y tal cual el propio autor lo declara (luego de reclamar como su método el análisis intencional y reivindicar el espíritu de la fenomenología husserliana) este pensar “se aventura más allá de la fenomenología”<sup>48</sup>. Lo cual es algo enteramente diferente. Aquí seguiremos la segunda vía e intentaremos mostrar en qué medida, aún cuando va explícitamente más allá de sus tesis tradicionales, el pensamiento de Levinas sigue siendo de inspiración fenomenológica.

Las diferencias que separan la filosofía levinasiana de la de Husserl son múltiples y notorias<sup>49</sup>. Citemos asistemáticamente algunas de ellas. Husserl, a partir de las nociones fundamentales a las que nos referimos en el párrafo anterior, desarrolla un idealismo fenomenológico centrado en la actividad constitutiva de la conciencia intencional. Levinas una ética fundamental, cuyo núcleo radica en la pasividad de una subjetividad encarnada y expues-

---

47. S. STRASSER, *Antiphénoménologie et phénoménologie chez Levinas*, “Revue Philosophique de Louvain” 75 (1977) 101-125 (aquí p. 101).

48. E. LEVINAS, *De otro modo*, cit., p. 264.

49. Para el desarrollo de las diferencias entre el pensamiento de Husserl y Levinas, cf. el excelente estudio de S. STRASSER, *op. cit.*, pp. 100-118.

ta. Husserl pone el acento en la inmanencia; Levinas en la trascendencia. Para el primero el sujeto es mónada. Para el segundo la proximidad es una categoría constitutiva de la subjetividad. En Husserl el *cogito* es el *arjé* absoluto de la vida intencional. En Levinas el existente se halla *sujeto a* una responsabilidad inscripta anárquicamente en su psiquismo. El idealismo fenomenológico de Husserl está basado en nociones como *nóesis*, constitución, donación de sentido, etc; esto es, en los modos en que el yo determina al otro determinando su sentido. La ética fundamental de Levinas en nociones tales como exposición, afección, pasividad, vulnerabilidad, esto es, en los modos en que el otro determina al yo determinando sus responsabilidades. La irrupción de la alteridad absoluta no es posible para la conciencia monadológica husserliana, para la cual el ente surge sobre un fondo que lo sobrepasa como individuo a partir del concepto<sup>50</sup>. La filosofía de Levinas afirma que la relación con el Otro precede a toda ontología y “es la relación última del ser”<sup>51</sup>. Husserl indaga la función objetivante de la intencionalidad. Levinas explora la posibilidad de una inversión no tematizante de esa misma intencionalidad. Husserl se interesa en la fundamentación última y la sistematización del conocimiento de los fenómenos. Levinas en mostrar que “la moral no es una farsa”<sup>52</sup> y que en ella Dios se testimonia sin volverse por ello fenómeno. Puede decirse que “Husserl considera como fenómeno lo que, en principio, puede ser dado de manera evidente; Levinas está de acuerdo con él, pero agrega que no es el fenómeno, sino el enigma quien juega un rol decisivo en la vida ética, social y religiosa del hombre”<sup>53</sup>. Si tuviéramos que resumir todas estas diferencias en una tesis lo haríamos, usando las palabras del propio Levinas, diciendo que aquello en lo que su pensamiento se aventura más allá de la fenomenología es en la convicción de qué “el aparecer del ser

---

50. Cf. E. LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Sígueme, Salamanca, 1977) 68-69.

51. E. LEVINAS, *Totalidad*, cit., p. 71.

52. IDEM, *Totalidad*, cit., p. 47.

53. S. STRASSER, *op. cit.*, p. 112.

no es la última legitimación de la subjetividad”<sup>54</sup>. Es decir, aquello que lleva a Levinas allende la fenomenología husserliana es la idea de que “antes” (en un antes diacrónico e inenglobable en la temporalidad constituida por la conciencia) de toda actividad constitutiva, el sujeto se encuentra ya siempre afectado por lo más allá del ser, por aquello que no aparece como *fenómeno* evidente ni es susceptible de ser dicho por ningún *logos* objetivo, pero que se testimonia y se dice en el psiquismo de la subjetividad como el padecimiento de una responsabilidad inmemorial y anárquica por el otro.

Ahora bien, y precisamente teniendo en cuenta estas diferencias innegables, ¿en qué medida podemos seguir afirmando que, aún yendo más allá de la fenomenología, el pensamiento levinasiano no sólo no es incompatible con ella, sino que puede reconocerse a sí mismo como de inspiración, no sólo judía, sino también fenomenológica? Creemos que hay dos razones (no únicas, pero sí fundamentales) por las cuales es posible afirmar que, aún en aquellos momentos en que el pensamiento de Levinas va “más allá” de la fenomenología, sigue siendo de naturaleza fenomenológica. La primera de ellas se refiere no sólo al hecho innegable de que su filosofía, como la husserliana, es una filosofía de la subjetividad, sino más precisamente al hecho de que es una filosofía de la subjetividad en el *acaecimiento de su temporalización*. Para Husserl el tiempo no es un *a priori* de la experiencia ni una magnitud cósmica objetiva, sino la subjetividad misma. La síntesis temporal constituida por una conciencia monádica a partir de las impresiones originarias es esencial a esa conciencia, puesto que, en tanto mónada, su tiempo no podría estar compuesto del tiempo vivido por otras mónadas. De allí que cada conciencia individual tenga una existencia independiente, separada y exterior de las otras conciencias. El Todo idealista queda, de esta manera, fracturado. A pesar de las diferencias en los modos concretos de temporalización, la filosofía levinasiana, que recoge esta idea fenomenológica de una subjetividad separada e irreductible al Todo, es también una filosofía del acaecimiento de la temporalización de la subjetividad.

---

54. E. LEVINAS, *De otro modo*, cit., p. 264.

Categorías tales como exposición, vulnerabilidad, sensibilidad, proximidad y substitución no son categorías onto-lógicas *a priori*, sino que acaecen concretamente y son vividas como acontecimientos a través de los cuales un sujeto se temporaliza en la realidad efectiva. Es *a través de* su temporalización, por la cual el sujeto constantemente gesta su identidad, que se testimonia la interpelación inmemorial e irrepresentable de lo absolutamente Otro, la cual, a la vez que quiebra la continuidad de esa temporalización, la renueva, redirigiendo al sujeto hacia aquello que lo trasciende. Fuera de esta *serie*, constantemente interrumpida y constantemente recomenzada (fuera de esta continuidad a través de rupturas) del estar entregado a sí mismo en la gestación sincrónica de mi identidad y del acaecer-me diacrónico del *estar siendo* asignado a la responsabilidad a través del encuentro con el rostro del Otro, esto es, fuera del entero acaecimiento de la temporalización del sujeto, el discurso levinasiano y, en particular, su referencia al modo en que lo Infinito o Dios se testimonia en lo finito permanece inaccesible<sup>55</sup>. En tanto filosofía de la subjetividad que se individualiza y separa (no sólo por su actividad constitutiva, sino también y esencialmente por la asignación de responsabilidades indelegables sin deserción) en el acaecimiento mismo de su temporalización, la filosofía levinasiana sigue siendo de naturaleza fenomenológica.

La segunda razón que nos autoriza a vincular a Levinas con la fenomenología, aún allí donde él se aparta notoriamente de sus tesis doctrinales, no estriba en ninguna noción determinada ni en contenido temático alguno, sino en algo tal vez más esencial: la intención filosófica que alienta en la fenomenología y que Levinas hace suya, a la cual S. Strasser con acierto denominó “radicalismo inexorable”<sup>56</sup>. Levinas comparte con Husserl la preocupación “por descubrir los orígenes ocultos de todo lo que se muestra o aparece

---

55. En este punto coincido con Bernhard Casper quien ha desarrollado esta idea en su libro: B. CASPER, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens* (Alber, Freiburg/München, 1998) 35-49.

56. S. STRASSER, *op. cit.*, p. 120.

o se deja observar”<sup>57</sup>. Como lo ha hecho el fundador de la fenomenología con la suspensión de la tesis de la actitud natural para descubrir el origen último de lo que se da en la vida trascendental de la conciencia, el filósofo de Vilna, en su intento por asir en su radicalidad la relación ética, nos presenta ideas que, en una primera lectura, desbordan el sentido común y hasta nos pueden parecer extrañas, tales como las de rehén o substitución. Este radicalismo del análisis, que lleva el pensamiento hasta sus límites expresivos para decir la génesis última de lo que se muestra, es particularmente notorio tanto en su tratamiento de la relación ética cuanto de la relación religiosa. En tal sentido Levinas no se ocupa de la ética desde el punto de vista de las normas fundamentales que justifican racionalmente un sistema de mandamientos y prohibiciones. Su problema es otro, a saber, desvelar “si la moral es o no una farsa”, esto es, descubrir cómo sea posible el nacimiento de la responsabilidad ética en la relación entre el yo y el otro. En tal sentido también su interés primordial no radica —en contra de lo afirmado por una tendencia de lectura judaizante— en describir filosóficamente convicciones propias de una cierta religión positiva, sino, ante todo, en “el análisis de la génesis y la esencia de la actitud religiosa en el hombre”<sup>58</sup>.

Si se tienen en cuenta estos dos argumentos, uno de índole temática y otro formal referido a la intención o “espíritu” que alienta un pensamiento, bien podría parafrasearse la conclusión a la que llega Stephan Strasser y afirmar que Levinas, precisamente allí cuando se aventura más allá de la fenomenología husserliana, sigue siendo fenomenólogo e incluso le agrega a la óptica fenomenológica una nueva “dimensión de profundidad”<sup>59</sup>.

Ángel E. Garrido-Maturano

CONICET –Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Resistencia

hieloypuna@hotmail.com

---

57. *Ibidem*.

58. *Ibidem*.

59. S. STRASSER, *op. cit*, p. 124.